

## **La introducció al llibre d'Ezequiel: síntesi de l'experiència mística del profeta (Ez 1,1-3)**

Francesc RAMIS DARDER

«Em vaig prosternar amb el front fins a terra  
i vaig sentir una veu que parlava»

(Ez 1,28)

El llibre d'Ezequiel és una obra extensa i de teologia profunda. L'obra palesa com els oracles que teixeixen l'escrit no provenen de la intuïció del profeta, sinó del disseny de Déu en bé del seu poble (vegeu Ez 7,1). La seguretat amb què Ezequiel desvela com les seves proclames són el do de Déu a la nació elegida s'origina en l'experiència que el colpí en el procés de la seva vocació i missió (Ez 1,1-3,27). Els primers versets del relat de la vocació i missió d'Ezequiel (Ez 1,1-3), els primers versets del llibre, ressenyen la identitat del profeta alhora que sintetitzen el contingut de la seva experiència mística.

L'objectiu del present estudi rau a mostrar com Ez 1,1-3 conté la síntesi de l'experiència mística del profeta; experiència que el redactor del llibre d'Ezequiel desenvoluparà en el relat de la vocació i missió (Ez 1,4-2,27) i en la resta de pàgines que conformen el seu escrit. El nostre treball comença situant el contingut d'Ez 1,1-3 en el conjunt de l'obra ezequieliana. Tot seguit analitza, en el si del relat de la vocació i missió del profeta (Ez 1,1-3,27), el contingut teològic d'Ez 1,1-3: en primer lloc s'endinsa en l'escenari dels esdeveniments; en segon terme, esbrina com el profeta mateix explica l'experiència mística de la vocació; finalment aprofundeix en la forma com el narrador exposa l'experiència religiosa del profeta. El treball conclou

amb una síntesi del contingut teològic que es desprèn del succint relat que encapçala l'obra d'Ezequiel: Ez 1,1-3.

# 1. EL SENTIT TEOLÒGIC D'EZ 1,1-3 EN EL PRÒLEG DEL LLIBRE D'EZEQUIEL

Com succeeix amb tots els llibres de la Bíblia, l'estructura del llibre d'Ezequiel és objecte de debat entre els comentaristes;<sup>1</sup> així i tot, la lectura contínua de l'obra ens permet de dividir-la en sis seccions majors.<sup>2</sup>

A parer nostre, la primera secció, el relat de la vocació i missió del profeta (Ez 1,4-3,27), constitueix el pròleg del llibre d'Ezequiel; en aquest sentit, cal remarcar que el pròleg suggereix l'horitzó de comprensió de la profecia ezequieliana. Tal com assenyala reiteradament l'escrit, el profeta inicia la predicació utilitzant una fórmula literària recurrent; vegem-ne un exemple: «El Senyor em va comunicar la seva paraula; em digué: [...]» (Ez 7,1). L'expressió emfatitza que la missió del profeta no es troba en l'anunci de les seves pròpies paraules, sinó en la decisió d'anunciar el missatge que el Senyor començà a regalar-li en el moment de la vocació. En definitiva, tot el que proclama el profeta entre els deportats neix de l'experiència teofànica de la vocació i de la missió que li confereix el Senyor (Ez 2,1-3,27). Podríem dir, valent-nos de la intuïció metafòrica, que el redactor del llibre d'Ezequiel posà per escrit el contingut de la teologia ezequieliana com si fos, en certa mesura, el desenvolupament de la visió en què el Senyor sortí a l'encontre del seu elegit vora el riu Quebar i de la missió que el mateix Senyor encomanà al seu profeta.<sup>3</sup>

1. Síntesis bibliogràfiques sobre el llibre d'Ezequiel: K. F. POHLMANN, «Forschung am Ezechielbuch 1969-2004 (I)», *TRu* 71(2006) 60-90; K. F. POHLMANN, «Forschung am Ezechielbuch 1969-2004 (II)», *TRu* 71 (2006) 164-191; K. F. POHLMANN, «Forschung am Ezechielbuch 1969-2004 (III)», *TRu* 71 (2006) 265-309.

2. La introducció general (Ez 1,1-3); la vocació i la missió del profeta (Ez 1,4-3,27); el judici de Déu sobre Israel (Ez 4,1-24,27); el judici de Déu sobre les nacions (Ez 25,1-32,32); la restauració d'Israel (Ez 33,1-37,28); el triomf final dels fidels contra els enemics del Senyor (Ez 38,1-39,29); i la referència al nou temple, la nova ciutat i el nou país (Ez 40,1-48,35). L'estructura proposada permet situar el missatge de la perícope objecte del nostre estudi (Ez 1,1-3) en el conjunt de la profecia ezequieliana.

3. La disposició literària de la introducció comença amb la veu del profeta que descriu una visió: «S'obriren els cels i vaig contemplar visions divines» (Ez 1,1); tan sols després intervé el narrador: situa la visió dins el marc temporal i geogràfic, explicita la intervenció de Déu i menciona el pare del profeta (Ez 1,2-3). La textura literària suggereix que el redactor disposà el contingut de la profecia ezequieliana com l'explicitació escrita del desenvolupament de l'experiència espiritual d'Ezequiel quan contemplà les visions divines en el cel obert. La història

Encara que el relat de la vocació i missió constitueix un conjunt narratiu compacte (Ez 1,1-3,27),<sup>4</sup> afinant la perspectiva literària i teològica, podríem entendre que Ez 1,1-3 conforma la introducció al pròleg (Ez 1,1-3,27), i també la de tot el llibre: subratlla la identitat d'Ezequiel, emmarca geogràficament i cronològicament la seva experiència mística, i emfatitza la fondària teològica que amara la vivència religiosa del profeta. Evidentment, el contingut d'Ez 1,1-3 assenyala la identitat d'Ezequiel: «El sacerdot, fill de Buzí» situa l'àmbit dels esdeveniments que envolten la vocació: «L'any cinquè de la deportació del rei Jeconies, el dia cinquè del mes quart [...] al país de Babilònia, entre els deportats, a la vorera del riu Quebar.» Igualment, Ez 1,1-3 sintetitza l'experiència mística d'Ezequiel quan posa en llavis del profeta el ressó de la vivència religiosa que el colpí: «S'obriren els cels i vaig contemplar visions divines»; o quan posa l'explicació del prodigi místic en boca del narrador: «La paraula de Iahvè vingué a Ezequiel [...] i allà fou sobre ell la mà de Iahvè.»

Com insinua l'aparent confusió textual,<sup>5</sup> la història de la redacció d'Ez 1,1-3 és complexa, ja que podem apreciar-hi, a parer nostre, el so de dues veus juxtaposades: les paraules del mateix profeta, en primera persona (Ez 1,1), i la veu del narrador, en tercera persona (Ez 1,3); a les quals cal afegir una tercera veu: la glossa marginal, antiquíssima,<sup>6</sup> anotada per algun lector un cop confegida l'obra ezequieliana (Ez 1,2). Encara que la història de la redacció d'Ez 1,1-3 depassi l'abast del nostre treball,<sup>7</sup> convé que ens aturem

---

de la redacció del llibre d'Ezequiel, com de la resta dels llibres bíblics, és complexa; a mode d'exemple: F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel Capitel 1-24*, Stuttgart 2002.

4. Així i tot, podem apreciar en el conjunt del pròleg diversos apartats: la introducció general (Ez 1,1-3), la visió inaugural de la glòria del Senyor (Ez 1,4-28), l'exposició precisa de la vocació i la missió del profeta (Ez 2,1-3,15), Ezequiel: el Vigia d'Israel (Ez 3,16-21), Ezequiel: el profeta que resta mut (Ez 3,22-27).

5. Hi figuren dos casos paradigmàtics. El primer remet a la menció de «l'any trenta» (Ez 1,1): a pesar de les múltiples propostes, aquesta data presenta problemes que semblen insolubles; els estudis de crítica textual han volgut resoldre les qüestions que provenen de l'ús inexplicable de la diferent cronologia entre el profeta (menció dels trenta anys) i la del redactor (al·lusió als cinc anys: vegeu Ez 8,1; 20,1; 24,1), apel·lant a un error del copista: hauria llegit «a l'any trenta» en lloc de «quan acabà l'any». El segon afecta la possible interpolació d'Ez 1,2: «L'any cinquè de la deportació de Jeconies.»

6. En el cas que sigui una glossa, és molt antiga: figura a la LXX, tant a G (lc) com a S sig.

7. Per a l'anàlisi precisa, consulta: M. S. ODELL, «Ezekiel Saw What He Said He Saw: Genres, Forms and Visions in Ezekiel 1», en M. A. SWEENEY – E. B. ZVI (eds.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-first Century*, Grand Rapids, MI – Cambridge 2003, pp. 162-176; S. GILLMAYR-BUCHER, «Inanspruchnahme mit "Haut und Haar"», *BK* 60 (2005) 136-138; J. J. PILCH, «Ezekiel – An Altered State of Consciousness Experience: The Call of Ezekiel: Ezekiel 1-3», en PH. F. ESLER (ed.), *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis, MN

un instant per copsar el sentit ocult que, tal volta, batega en la irregularitat textual.

La confusió textual no té per què ser necessàriament la conseqüència dels errors dels escribes, ni originar-se en la possible corrupció del text; podria procedir, tal volta, de la decisió deliberada de l'autor.<sup>8</sup> En quin sentit? L'experiència mística, cal recordar-ho, és una vivència real que succeeix dins l'àmbit espiritual. En aquest sentit, la vivència mística no es pot circumscriure en el si de les coordenades de l'espai i del temps. Des d'aquesta òptica, l'experiència mística no es pot encrostar dins les coordenades temporals; cal pensar que l'autor d'Ez 1,1-3 hagi volgut entrunyellar conscientment i de forma confusa les dates de la vivència mística d'Ezequiel. Així el lector podria intuir, fins i tot des de la confecció literària del text, que l'experiència mística, encara que el profeta l'experimenti dins l'espai i el temps, no es pot cloure dins l'àmbit de les categories esmentades.

En definitiva i tornant al plantejament sincrònic del nostre estudi, podem pensar que la teologia que batega sota Ez 1,1-3 delimita l'escenari de l'experiència mística del profeta, a la vegada que sintetitza la naturalesa de la vivència religiosa que segellà la vocació i missió d'Ezequiel.

## 2. EL CONTINGUT TEOLÒGIC D'EZ 1,1-3

Com dèiem abans, el breu episodi introductori situa i sintetitza l'experiència mística d'Ezequiel. Al llarg de tres apartats, analitzarem la teologia que hi batega. Començarem amb la descripció de l'escenari dels esdeveniments (2.1). Després ens endinsarem en la manera amb què el mateix profeta explicita la seva experiència mística (2.2). Finalment, constatarem la forma amb què el narrador descriu la vivència espiritual d'Ezequiel (2.3). Evidentment, no exposarem la teologia d'Ez 1,1-3 com si la perícope constituís un episodi aïllat, el situarem en el conjunt del pròleg i a l'interior de l'àmbit ample del llibre d'Ezequiel.

---

2005, pp. 208-222; D. N. PHINNEY, «The Prophetic Objection in Ezekiel IV: 14 and Its Relation to Ezekiel's Call», *VT* 55 (2005) 75-88.

8. Altres casos de possible confusió deliberada: Is 40,19-20; 44,9-20; vegeu F. RAMIS, *El triunfo de Yahvé sobre los ídolos (Is 40,12-44,23)*, Barcelona 2002, pp. 91-113.

### 2.1. L'escenari dels esdeveniments: Ez 1,1-3

L'objectiu d'Ez 1,1-3 rau, a parer nostre, a situar, dins l'àmbit de la realitat, l'experiència teofànica del profeta en el moment de la seva vocació.<sup>9</sup> L'especificació del marc temporal (Ez 1,1: l'any cinquè de la deportació del rei Jeconies)<sup>10</sup> i geogràfic (al país de Babilònia, a la vorera del riu Quebar),<sup>11</sup> la menció del pare d'Ezequiel (fill de Buzí), l'edat (trenta anys),<sup>12</sup> la funció religiosa (sacerdot), i la referència a la situació del profeta a Babilònia (deportat entre els deportats), no fan altra cosa que remarcar la dimensió real de l'experiència teofànica d'Ezequiel. Ara bé, la referència a la dimensió real no connota la materialitat tangible dels fets. L'experiència teofànica de la vocació és un esdeveniment real, però arrelat dins l'àmbit espiritual; des d'aquesta perspectiva, la introducció emmarca dins les coordenades espacio-temporals la vivència espiritual de la vocació.

El text comença assenyalant, en primera persona, com el profeta anuncia els esdeveniments que envolten la seva experiència mística: «Succéi que s'obriren els cels i vaig contemplar visions divines». Sobtadament, s'interromp la veu del profeta i ressona la intervenció del narrador per a subratllar el moment cronològic on tenen lloc els successos: «El cinc del mes, era l'any cinquè de la deportació del rei Jeconies» (592 aC). A continuació, el narrador recalca l'actuació de Déu vers el profeta: «La paraula de Iahvè vingué a Ezequiel». Després, emfatitza la identitat del profeta: «fill de Buzí, el sacerdot»; i el lloc on es realitzen els esdeveniments, «a la terra dels caldeus, vora el riu Quebar». Finalment, el narrador torna a insistir

9. Vegeu: M. A. SWEENEY, «Ezekiel: Zadokite Priest and Visionary Prophet of the Exile», *SBL SP* 39 (2000) 728-751; J. FERRY, «Les récits de vocation prophétique», *EstB* 60 (2002) 211-224; M. C. SRAJEK, «Cosntitution and Agency in Light of Some Pasajes from Ezekiel 1-4: A Re-Reading of Levitas», en T. C. ESKENAZI – G. A. PHILLIPS – D. JOBLING (eds.), *Levinas and Biblical Studies*, Atlanta, GA 2003, pp. 125-144.

10. La data correspon a l'any 593/592 aC (vegeu 2Re 24,8-17).

11. L'emplaçament on s'ubicava el «riu Quebar» s'anomenava Tel Abib (Ez 3,15). El «riu Quebar» s'identifica amb un canal (*Nar Kabari*) que conduïa aigua procedent de l'Euftrat; es trobava entre Babilònia i Nippur i era un dels molts que hi havia a la plana per a irrigar les terres de conreu. Els babilonis no volgueren assentar els jueus en un lloc inhòspit i marginal de l'imperi, els establiren relativament a prop de la capital i vora un camp fèrtil on pogueren construir-se cases (Ez 3,24). Acostumats al desert, els camps situats devora el riu Quebar els pogueren semblar més fàcils de conrar que les zones àrides que s'estenien per la major part del territori judaita; a les noves terres podien conrar espècies diverses (Ez 4,9).

12. El text hebreu no és del tot clar, però sembla que els «trenta anys» corresponen a l'edat del profeta (BCI 708); els trenta anys són l'edat mínima requerida per a exercir el ministeri sacerdotal (vegeu Nm 4,3.23.30.35.39.43.47; vegeu L. A. SCHÖKEL – J. L. SICRE, *Profetas*, II, Madrid 1980, pp. 682-685).

en la intervenció de Déu en bé del profeta: «Fou allà,<sup>13</sup> on la mà de Iahvè vingué sobre ell» (Ez 1,3).

Com acabam de citar, els aspectes místics que envolten la vocació d'Ezequiel són quatre. Dos especifiquen com el mateix profeta, en primera persona, relata la seva experiència religiosa, diu: «S'obriren els cels», i després afegeix: «Vaig contemplar visions divines». Els altres dos certifiquen, en tercera persona i per boca del narrador, la mateixa experiència religiosa que embargà el Vigia d'Israel: «La paraula de Iahvè vingué a Ezequiel», i subratlla després com «fou allà on la mà de Iahvè vingué sobre ell.» Vegem amb més detall el sentit teològic de les quatre expressions.

## 2.2. *El mateix profeta explicita la seva experiència mística: «s'obriren els cels» i «vaig contemplar visions divines»*

Amb la intenció d'aconseguir la millor claredat expositiva, analitzarem les dues experiències teofàniques que el text posa en llavis del narrador, una darrere l'altra, situant-les en el conjunt del relat de la vocació i missió (Ez 1,4-3,27).

### 2.2.1. La primera experiència: «S'obriren els cels»

La frase «s'obriren els cels» (נפתחו השמים) (Ez 1,1) constitueix una expressió única dins l'Antic Testament.<sup>14</sup> Cal remarcar que a Ez 1,1 el verb «obrir» (פתח) figura en *niphal*, per tant podem entendre'l a mode de *passiu teològic*, en aquest sentit és «el Senyor qui fa que s'obrin els cels». Quan el Senyor

13. Notem com fins i tot quan la profecia s'endinsa en l'aspecte místic empra l'adverbi «allà» (שם) per a recalcar, més encara, la naturalesa real de l'experiència mística. Vegem el significat de cadascuna en el conjunt de la profecia d'Ezequiel. G omet el terme.

14. Tan sols figura d'una manera aproximada en altres dos indrets. La primera referència figura a Mal 3,10: «Llavors veureu com us obro les portes del cel» (אפתח לכם את ארבות השמים); apareix dins el context en què Déu ofereix al seu poble la reconciliació: si la comunitat paga íntegre el delme al tresor del temple, hi haurà menjar; així i tot cal remarcar que el text emfatitza en gran manera l'oferta del Senyor, ja que recalca que Déu obrirà les portes del cel i abocarà la benedicció sobre el poble. La segona figura al Sl 78,23: «El Senyor [...] donà ordres als núvols i obrí els batents del cel» (ודלתי שמים פתח). Apareix en el si del poema que relata els prodigis de l'Èxode: el poble posà a prova el Senyor demanant-li que el proveís de carn; Déu s'indignà contra la nació perversa, però més tard donà ordres al núvols i obrí els batents del cel perquè plugués damunt el poble pelegrí l'aliment del manà. A les dues citacions que acabam d'esmentar, el Senyor obre els cels quan, després d'un moment d'indignació contra la malvestat de la nació, regala al poble el seu conhort.

obre els cels, esdevenen tres successos que capgiren la vida d'Ezequiel: la visió de la Glòria de Déu (Ez 1,4-28; 2,12-13; 3,22-23); la decisió del Senyor per la qual fa menjar al profeta el rotllo escrit a banda i banda amb lamentacions, gemecs i planys (Ez 2,9-3,3); i l'ordre divina que impel·leix el profeta a predicar la paraula entre els deportats (Ez 2,4; 3,4), la casa rebel (Ez 2,6),<sup>15</sup> tant si escolten com si no ho fan (Ez 2,5a; 3,7.27), d'aquesta manera els exiliats sabran que hi ha un profeta enmig d'ells (Ez 2,5b).

Com hem esmentat, la locució «s'obriren els cels» és pròpia d'Ezequiel (Ez 1,1). Endinsem-nos ara en un segon tipus de locució, també pròpia d'Ezequiel, que associa el verb «obrir» (פתח) amb el substantiu «boca» (פה). La profecia d'Ezequiel relaciona sis vegades el verb «obrir» (פתח) amb el substantiu «boca» (פה).<sup>16</sup> Quatre vegades amb la forma *qal* (Ez 3,2.27; 21,27; 33,22) i dues amb *niphal* (Ez 24,27; 33,22).

Atenguem a la forma *qal*.<sup>17</sup> Ofereix dos sentits en el context del pròleg de la profecia d'Ezequiel (Ez 3,2.27). En primer lloc, assenyalava l'ocasió en què el profeta obre la boca i el Senyor li fa menjar «aquell rotllo»: «Jo vaig obrir la meva boca, i (el Senyor) em va fer menjar aquell rotllo» (Ez 3,2). En segon terme, al·ludeix a l'ocasió en què el Senyor obre la boca del profeta perquè proclami la paraula divina; diu el Senyor al profeta: «Quan Jo parli amb tu, obriré la teva boca, i els diràs: Això us anuncia Adonai Iahvè [...]» (3,27).

Fixem-nos ara en el primer aspecte, el que al·ludeix al rotllo escrit a banda i banda (Ez 3,2). La profecia destaca com el Senyor féu menjar al

15. Ez 3,25 fa constar el grau de rebel·lia dels deportats, puix que, com assenyalava l'Esperit, els malvats oprimiran el profeta: «A tu fill d'home, et carregaran de cordes i quedaràs lligat, perquè no surtis entre la gent»; encara que es pugui atribuir la situació adversa a qualche malaltia que afecti el profeta, a parer nostre, cal adscriure'l a la malvestat de la nació contra l'home de Déu. En aquest moment, el Senyor farà emmudir el profeta (vegeu Ez 24,27; 33,22; Sl 22,16; Jb 29,10) i deixarà de ser pels deportats l'home que els plasma, perquè són un poble rebel (Ez 3,26). En definitiva, el Senyor fa emmudir el profeta com una forma de denunciar el refús del poble enfront de l'exigència de conversió; el silenci del profeta constitueix, a contrallum de la paraula, la forma en què Ezequiel, per designi del Senyor, denuncia la perfídia de la nació.

16. En el si de l'AT hebreu figuren tan sols cinc indrets que associen el verb «obrir» (פתח) amb el substantiu «boca» (פה); però la relació entre ambdós mots és distinta de la que apareix en Ezequiel. Sl 38,14: diu el salmista: «Som com un mut que no obre la boca» (וְכֹאֵלִים לֹא יִפְתְּחוּ-פִּי). Sl 39,10: diu el salmista: «Call, no obro la boca, perquè Tu ho has fet» (נִאֲלַמְחִי לֹא אִפְתַּח-פִּי כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ). Sl 78,2: diu el salmista: «Obriré amb paràboles la meva boca» (אִפְתַּחְתִּי בַּמַּשְׁלָּה). Job 33,2: diu Elihu a Job: «Ja veus que he obert la meva boca» (הֲנֵרִינָא פִּתְחָחִי פִּי). Dn 10,16: diu Daniel «Vaig obrir la boca i vaig parlar» (וַאֲפִתַּח-פִּי וְאָדַבְרָה).

17. La forma *niphal* subratlla les ocasions en què s'obre la boca del profeta, una altra vegada apareix el *passiu teològic*: és el Senyor qui obre la boca del profeta perquè pugui parlar amb el fugitiu que ve a comunicar-li la caiguda de Sió (Ez 24,27: יִפְתַּח פִּיךָ; 33,22: יִפְתַּח אֶת-פִּי).

profeta «aquell rotlo»<sup>18</sup> (Ez 3,2: **וְאֵתֶּךָ אֶת־פִּי**); com afirma el text profètic, en «aquell rotlo» hi ha escrits: «lamentacions, gemecs i planys» (Ez 2,10).

El terme «lamentacions» (**קִינִים**) és significativament abundant a la profecia d'Ezequiel (x9 respecte de x17 AT); figura a l'elegia contra la perversitat del príncep d'Israel (Ez 19,1.14) i contra els pobles malvats: Egipte (Ez 32,2.16) i Tir (Ez 26,17; 27,2.32; 28,12). La veu «gemec» (**הִגָּה**) (x3) expressa, en el llibre dels Salms, el sentiment del poble que, havent experimentat la bondat del Senyor, sofreix ara el rigor del seu enuig (Sl 90,9). L'Escriptura també posa el terme «gemec» (**הִגָּה**) en boca d'Elihu, quan proclama davant Job la magnificència de Déu, de qui té l'origen el món; diu l'aprenent de savi a l'assemblea expectant: «Escoltau bé l'esclat del seu tro, el retruny (**הִגָּה**) que surt de la seva boca» (Job 37,2). La paraula «planys» (**הִי**) és un *hapax* ezequiel·lià que, en forma d'interjecció, expressa el crit adolorit: «Ai!». <sup>19</sup> En definitiva, el text remarca fins al límit literari el gust aspre del rotlo.

El sentit teològic de l'escrit amarg gravat en el cuir del rotlo ofereix, a parer nostre, entre d'altres possibles explicacions, una doble lectura.

Per una part, la locució «lamentacions, gemecs i planys» expressa l'amargor del Senyor quan contempla el poble exiliat, però, sobretot, subratlla el gemec de Déu i el seu crit de dolor quan se sent ferit per les causes que han precipitat la seva vinya (vegeu Is 5,1-6) a la fornall babilònica; el poble sofreix perquè ha pecat contra el Senyor que tan sols volia acaronar-lo. El Senyor fa menjar a Ezequiel el rotlo que porta escrit el dolor que li ha causat la malvestat de la casa de Judà; tan sols d'aquesta manera sabrà el profeta, per experiència pròpia, com és de gran el sofriment del Senyor ofès pel seu poble. Abans d'enviar Ezequiel a predicar, el Senyor l'assimila a la seva passió, sols així podrà Ezequiel anunciar als deportats la paraula salvadora que el Déu que pateix tramet a la seva comunitat desterrada.

Per altra banda, el rotlo inscrit de «lamentacions, gemecs i planys» que el Senyor fa menjar al seu profeta porta a la memòria l'experiència sofrent i redemptora del Servent de Iahvè tal com l'expressa el Quart Càntic (Is 52,12-53,12). El Senyor, per mitjà del rotlo que fa devorar al seu profeta, fa

18. Ez 3,2 especifica el que és «aquest rotlo» (**הַמְגִלָּה הַזֹּאת**). De la mateixa manera que l'adverbi «allà» (**שָׁם**) (Ez 1,3) situava l'espai on tindran lloc les visions «a la terra caldea vora el riu Quebar», el demostratiu «aquest» (**הַזֹּאת**) també desvetlla la identitat precisa del rotlo. En definitiva, tant el demostratiu con l'adverbi emmarquen dins la realitat objectiva l'experiència espiritual del profeta.

19. Si ens atenem a l'aparell crític, caldria llegir «*why*», que assenyala l'immens dolor de Jeremies quan contempla la corrupció i els mals que afligeixen Judà (Jr 9,9.10.17.18.19), o el dolor que se sent a Ramà (Jr 31,15); refereix també el dol de la lamentació que afligirà la casa d'Israel quan s'hi aboqui la ira del Senyor (Am 5,16), o l'oprobri de l'opressor quan veu depredat el seu camp (Mi 2,4).



tastar a Ezequiel les culpes de tot el poble; recordem que el contingut del rotlo expressa el patiment de Déu per les culpes de la nació (Ez 2,10). De la mateixa manera que el Senyor va esclafar el Servent amb el patiment (Is 53,10), ara fa menjar a Ezequiel el rotlo de l'angúnia. El patiment i l'entrega del Servent no fou inútil, diu el càntic: «El disegni del Senyor per mitjà d'ell prosperarà» (Is 53,10).<sup>20</sup> D'una manera anàloga, Ezequiel és cridat a portar a terme els dissenys del Senyor i, gràcies a la paraula proclamada, el poble podrà escoltar la veu del Senyor, que retornarà a les orelles del poble l'eco de la salvació futura (Ez 40,1-48,35).

A mode de síntesi i a parer nostre, quan el Senyor fa menjar el rotlo al profeta el converteix en partícip del seu patiment perquè pugui predicar a la nació deportada, assabentat de l'amargor que el pecat causa en les entranyes de Déu, la paraula salvadora del Senyor. La profecia ezequieliana assimila Ezequiel al Servent per subratllar que la prèdica del profeta no es limita a la veu que la força del vent s'emporta, sinó que esdevé, pel disegni de Déu, la paraula capaç de transformar el poble desfet pel pecat en la nació que Déu refà de les cendres (vegeu Ez 37,1-27).

Sorgeix ara una qüestió important: si el rotlo traspua l'amargor del Senyor per la malvestat del seu poble, com és possible que el rotlo semblàs al profeta tan dolç com la mel? (Ez 3,3b).

El terme «mel» (דבש) apareix, a més de la referència que comentam (Ez 3,3), en altres cinc indrets en el conjunt de la profecia d'Ezequiel. Dues vegades es refereix al país que «regalima llet i mel» (Ez 20,6.15), metàfora de la terra promesa que el Senyor regala al poble alliberat d'Egipte; però, així i tot, cal observar que la menció de la «mel» figura en el context on el Senyor censura el seu poble per la seva il·limitada malvestat. La tercera citació apareix en el context de l'oracle del Senyor contra Tir; la «mel» és un dels productes que entrega Judà a Tir, la ciutat perversa, a canvi de les mercaderies de la ciutat portuària (Ez 27,17). Les dues darreres vegades, el terme figura en un context que descriu la situació idòlatrica de Jerusalem: el Senyor alimentava Sion amb «mel», entre altres delícies (Ez 16,13), però la ciutat corrupta ha pres la «mel» que rebé del Senyor per oferir-la als ídols amb els quals es prostitueix (Ez 16,19). Cal notar, a mode de conclusió, que les cinc ocasions on batega la paraula «mel» estan entrunyellades en contextos de censura i de crítica, on el Senyor fustiga la perversitat del poble, l'orgull pecaminós de Tir o la idolatria de Sió.

Què podem dir del vocable «dolçor» (מתוק)? Dins el llibre d'Ezequiel, apareix una sola vegada, la que estam estudiant (Ez 3,3). Tan sols figura dos

20. Sentit redemptor del Servent: M. MASINI, *Il Servo del Signore*, Milano 1998. Estudi senzill sobre la identitat del Servent: F. RAMIS, *Isaías 40-66*, Bilbao 2008, pp. 72-94.

cops dins els escrits profètics. La veu d'Isaïes empra el mot per a fustigar els perversos que confonen i que provoquen que el poble confongui la justícia amb la injustícia: «Ai dels qui tenen el bé per mal i el mal per bé [...] i per dolç el que és amarg!» (Is 5,20.20).<sup>21</sup> Cal remarcar que el vocable tan sols apareix construït en les tres citacions que hem esmentat (Is 5,20 —2 vegades—; Ez 3,3) amb la preposició que indica referència (ל), des d'aquesta perspectiva podríem traduir «pel que fa a la dolçor (ל)».<sup>22</sup>

Considerant tot el que hem dit respecte dels termes «dolçor» i «mel», presents en la locució referida al rotlo que el Senyor fa menjar al profeta, cal dir que la locució «dolç com la mel» (כדבש למתוק) (Ez 3,3),<sup>23</sup> constitueix una metàfora del gust que el poble rebel provoca als llavis del profeta. El rotlo conté escrits «lamentacions, gemecs i planys» (Ez 2,20). Les lamentacions, els gemecs i els planys no poden ser mai dolços com la mel, llevat que la locució «dolç com la mel» (Ez 3,4) constitueixi el símbol de la realitat del poble idòlatra. De l'anàlisi terminològica que acabam de realitzar respecte dels mots «dolçor» i «mel», cal intuir que representen la identitat del poble que un dia fou alliberat d'Egipte i que ara s'ha convertit en la nació perversa. Quan el profeta menja el rotlo no el troba «dolç com la mel» perquè contengui el bon gust del nèctar de les abelles; el text assenyala, des de la perspectiva poètica, que el profeta s'empassa el rotlo, metàfora d'Israel corromput pel pecat; en definitiva, quan el profeta devora el rotlo tasta l'amargor del pecat d'Israel contra el Senyor.

A parer nostre i com apuntàvem abans, en el fons del fet d'empassar-se el rotlo bateguen dues significacions simbòliques. En primer lloc, Ezequiel tasta la malvestat de la nació, d'aquesta manera experimenta en la pròpia carn com és el dolor que corseca el cor de Déu quan pateix les injúries del seu poble. En segon terme, el fet de menjar-se el rotlo implica que el profeta carrega sobre si mateix la maldat de la nació, representada sota el simbolisme de la mel; per això, com succeïa amb el Servent de Iahvè, Ezequiel esdevindrà no sols el proclamador, sinó també el mediador de la salvació que el Senyor ofereix al seu poble, ara desterrat a Babilònia.<sup>24</sup>

Fins ara, el nostre estudi ens ha portat a esbrinar el primer significat de la locució: «obrir la boca», el profeta obre la boca i el Senyor li fa menjar

21. El mot «dolçor» (מתוק) és propi de l'àmbit sapiencial: Sl 19,11; Pr 16,24; 24,13; 27,7; Ct 2,3; Qo 5,11; 11,7; dos cops apareix al llibre dels Jutges: Jt 14,14-18. Indica sempre «la dolçor, la placidesa».

22. P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, París 1965, 133j, pp. 401-402.

23. L'expressió tan sols apareix en la profecia d'Isaïes: כדבש למתוק.

24. La conclusió contradïu l'opinió de molts comentaristes que, sota la locució «dolç com la mel», perceben el bon gust que la Paraula escrita en el rotlo deixa en la boca del profeta. A mode d'exemple: Luis Alonso Schökel, Julio Lamelas.

el rotlo (Ez 3,2). Ara bé, el pròleg de la profecia ezequieliana (Ez 1,1-3,27) relaciona una altra vegada el verb «obrir» amb el substantiu «boca». Diu el Senyor a Ezequiel: «Quan jo parli amb tu obriré la teva boca i els diràs: així diu Adonai Iahvè [...]» (Ez 3,27). El Senyor obre per segona vegada la boca del profeta perquè anunciï al poble, per mitjà de la paraula predicada, la voluntat divina.<sup>25</sup> El Senyor ha fet menjar el rotlo a Ezequiel, el profeta que «obre» (*qal*) la boca (Ez 3,2), perquè tasti i carregui el pecat d'Israel (Ez 3,3); però el Senyor també «obre» (*qal*) la boca d'Ezequiel perquè proclami davant els deportats la voluntat divina (Ez 3,27).

El pròleg (Ez 1,1-3,27) presenta dues arrels que tenen a veure amb el fet d'anunciar la paraula: «dir» (אמר) i «parlar» (דבר).

La primera, «dir» (אמר), figura en les ocasions en què la veu del profeta introdueix el discurs directe per referir la informació que la veu divina li comunica. L'arrel «dir» (אמר) conforma el llenguatge denotatiu; introdueix la informació que el Senyor comunica al seu profeta o el contingut del missatge que Ezequiel, en nom del Senyor, ha de trametre al poble.<sup>26</sup> La segona arrel «parlar» (דבר) ofereix un llenguatge performatiu; per una banda subratlla com la veu del Senyor, o de l'Esperit, actua transformant Ezequiel en el profeta capaç de parlar amb els desterrats;<sup>27</sup> per l'altra, assenyalava les ocasions en què la predicació del profeta tindrà la intenció de transformar el poble pervers fins a convertir-lo de bell nou en la nació fidel.<sup>28</sup>

25. El llibre d'Ezequiel relaciona encara dues vegades més el verb «obrir» (*pth.*) amb el substantiu «boca» (*ph*). La primera, refereix la situació en què el Senyor obrirà la boca del profeta mut perquè pugui parlar amb el fugitiu que ve a anunciar-li la caiguda de Jerusalem (Ez 24,27). La segona vegada recorda l'ocasió en què el profeta recorda com el Senyor li obrí la boca quan arribà el fugitiu (Ez 33,22).

26. El text presenta la veu «dir» (אמר) en catorze ocasions: «Em digué (el Senyor)» (Ez 2,1a.3; 3,1a.4a.10), «per dir-me» (Ez 3,16); «Jo (el Senyor) t'hi envii per dir-los (als deportats)» (Ez 2,4a), «digue'ls (als deportats)» (Ez 2,4; 3,11b.27b); «(diu el profeta als desterrats) això us diu el Senyor» (Ez 2,4b; 3,11c); «Iahvè em digué» (Ez 3,22a); «em digué l'Esperit» (Ez 3,24b); «així diu Adonai Iahvè: [...]» (Ez 3,27c). L'expressió: «Si jo amenaç el malvat dient-li (אמר): "Segur que moriràs", i tu no l'adverteixes (דבר) [...]» (Ez 3,18a) conté les dues arrels. La primera: «dient-li» (אמר) expressa un llenguatge denotatiu, exposa el contingut de l'amenaça del Senyor al malvat. La segona: «I tu (Ezequiel) no l'adverteixes (דבר)» emfatitza en llenguatge performatiu, fa saber al profeta la culpa que recaurà sobre ell si no adverteix el malvat que es converteixi.

27. Cinc ocasions: «Posa't dret i parlaré amb tu» (Ez 2,1b); «quan em parlà» (Ez 2,2b); «L'Esperit em féu posar dret, i vaig escoltar qui em parlava» (Ez 2,2b); «els parlaràs (Ezequiel) les meves paraules (als deportats)» (Ez 2,7); «escolta el que Jo (el Senyor) et dic» (Ez 2,8); «surt a la plana, que allà et parlaré» (Ez 3,22b); «L'Esperit [...] parlà amb mi» (Ez 3,24a); «Quan Jo (el Senyor) parli amb tu» (Ez 3,27a).

28. Quatre ocasions: «Llavors vés, parla (Ezequiel) a la casa d'Israel» (Ez 3,1b); «parla'ls conforme a les meves paraules» (Ez 3,4b); «parla'ls» (Ez 3,11a); «si no els parlàs [...]» (Ez 3,18b).

Sense cap dubte, el sentit més important des de la perspectiva teològica és l'aspecte performatiu de l'arrel «parlar» (דבר).<sup>29</sup> Des d'aquesta òptica, quan el Senyor dirigeix la paraula al seu profeta el disposa, d'una forma o de l'altra, a l'escolta; però, què és el que escolta Ezequiel? El relat menciona «el que Jo et dic» (מדבר אלי), evidentment, el pronom «Jo» fa referència al Senyor; per tant, el profeta ha d'escoltar el que el Senyor li diu (Ez 2,2a.8a). El text menciona també la locució «les meves paraules» (דברי) (Ez 2,7), i l'expressió «segons les meves paraules» (Ez 3,4). El profeta acull les paraules que el Senyor li comunica, el profeta les escolta i les guarda dins el cor (Ez 3,10.17), per després comunicar-les al poble (Ez 3,11). Les paraules del Senyor que el profeta escolta són l'advertència que ell ha de trametre als exiliats, en nom del Senyor; són les paraules amb què el profeta ha d'instar el poble a la conversió (Ez 3,16-21).<sup>30</sup>

A parer nostre, l'escolta de la voluntat del Senyor no es limita al contingut de la revelació divina. Abraça també l'aspecte de l'audició; així diu el text: «Vaig sentir (שמע) el renou de la gran trepidació (קול רעש גדול)»; la trepidació que es produeix quan la Glòria de Iahvè s'alça del seu lloc (Ez 3,12; vegeu 1,25; קול). Encara reitera la narració: «Així com (vaig sentir: שמע) el renou de les ales dels vivents (וקול כנפי החיות)»; les ales que envolten la Glòria fan renou quan es freguen les unes amb les altres (Ez 3,12-13). Les dues recurrències que fan referència a l'audició (Ez 3,12.13)<sup>31</sup> mencionen la figu-

29. Quan, des de l'òptica performativa, el relat posa l'arrel «parlar» (דבר) en llavis de Déu, li confereix un quàdruple significat. En primer lloc, en el moment en què el Senyor dirigeix la paraula a Ezequiel (Ez 2,1b.2b); tal com relata el mateix profeta en primera persona, vingué sobre ell l'Esperit que el féu posar dret per a escoltar la veu que li parlava (Ez 2,2c); d'aquesta manera l'arrel «parlar» (דבר) assoleix el primer caire performatiu: el profeta s'aixeca per escoltar. En segon terme, l'arrel apareix en el context on Déu envia el profeta a proclamar «les paraules» (דבר) divines entre els deportats (Ez 2,7); ara bé, el profeta no aprèn les paraules del Senyor de les sentències que hi poguésser haver escrites en el rotlo, sinó de la decisió d'escoltar la veu de Déu que li parla (Ez 2,8a). El tercer caire performatiu figura en l'ocasió en què el Senyor ordenà al profeta que s'aixecàs per anar a la plana on volia parlar-li (Ez 3,22b); a la plana, l'Esperit envaeix el profeta, el fa posar dret i li parla (Ez 3,24a). El quart aspecte del tarannà performatiu figura en l'ocasió en què el Senyor, com afirma el relat, parlarà amb el profeta i li obrirà la boca perquè comuniqui al poble la voluntat divina (Ez 3,27a).

30. El relat destaca la severitat de l'advertència divina: si el profeta és negligent en l'anunci de la paraula i, com a conseqüència de la seva actitud, el malvat no arriba a convertir-se, Déu el farà responsable de la desgràcia del pecador (Ez 3,18); però, a manera de contrapartida, si el profeta és diligent en el compliment del mandat diví i el dolent no se'n penedeix, Ezequiel haurà salvat la vida (Ez 3,21).

31. L'al·lusió a la Glòria de Déu també menciona l'Esperit: Ez 3,23. Dins l'entorn de la visió, el profeta contempla la Glòria de Iahvè a la vora del riu Quebar, experimenta com l'envaeix l'Esperit, el manté dret i li ordena que es reclogui a casa seva (Ez 3,24).

ra de l'Esperit. Dins l'àmbit de l'audició (שמע), és l'Esperit qui s'emporta el profeta (Ez 3,12; vegeu 3,14.14), quan sent darrere ell la remor de la Glòria de Iahvè (Ez 3,12) i el renou que fan les ales dels vivents (Ez 3,13).

Abans de prosseguir, aturem-nos un instant a esbrinar la identitat de l'Esperit que figura a Ez 1,1-3,27. El mot «esperit» (רוח) manifesta en el pròleg un doble significat.<sup>32</sup>

Per una banda, al·ludeix a l'impuls intern que determina el moviment dels vivents<sup>33</sup> i de les rodes<sup>34</sup> que sostenen la Glòria de Déu (Ez 1,12.20.20.21).<sup>35</sup> Igualment convé observar com el text es refereix a «l'esperit» d'Ezequiel,<sup>36</sup> a l'ànim amargat i dolgut del profeta quan s'enfurismà en el moment en què l'Esperit l'aixecà per portar-lo a la vorera del riu Quebar (Ez 3,14).

Per altra banda, «l'Esperit» (רוח) constitueix una metàfora de la identitat de Déu. L'Esperit fa aixecar Ezequiel perquè escolti la veu del que li parla (Ez 2,2); pren Ezequiel perquè escolti el renou de la Glòria de Déu i el brogit de les ales de les figures (Ez 3,12). A pesar del disgust del profeta, l'Esperit el fa anar a Tel Abib, vora el riu Quebar (Ez 3,14). El mateix Esperit, quan el profeta ha contemplat la Glòria de Iahvè, fa que es mantengui dret, i li parla ordenant-li que es reclogui a casa seva (Ez 3,24).

32. Ez 1,4 parla del vent huracanat que ve del Nord, símbol de l'embranchida de Babilònia que envesteix la terra judaïta; invasió que provocarà la segona deportació (587 aC).

33. Expressions semblants: «Tota criatura que tenia esperit de vida» (Gn 7,15), «tot ésser en què hi hagi un alè de vida» (Gn 6,17), «tot el que tenia esperit de vida en el seu nas» (Gn 7,22).

34. El text matisa que l'esperit de les figures activa el moviment de les rodes, i en dóna la raó: «L'esperit dels vivents (רוח החיה) estava també a les rodes» (Ez 1,20.21). Ara bé, hem de remarcar que el moviment no és espontani, cal intuir que és Déu qui l'activa de la mateixa manera que activa el «jo» profund, anomenat «esperit» (רוח), quan l'impulsa a prendre una decisió o una acció determinada (vegeu Jr 51,11; Esd 1,1.5; 1Cr 5,26.26; 2Cr 21,16; 36,22), o quan dóna al primer home «l'alè de vida» (נשמת חיים) (Gn 2,7).

35. De manera semblant al moviment dels vivents i les rodes, podem observar com «l'esperit» (רוח) és el centre d'on parteix tota l'acció de l'ésser humà, centre que Déu pot activar decantant l'ésser humà cap a una determinada decisió: Jr 51,11; Esd 1,1.5; 1Cr 5,26.26; 2Cr 21,16; 36,22.

36. Com sabem, el terme significa simultàniament «vent» i «alè», però no han d'entendre's com quelcom que existeixi per pròpia naturalesa, sinó com el que es produeix en el ritme de la respiració o en les envestides del vent, i del qual l'origen i la destinació resten dins l'enigma. Amb el pas del temps, el terme començà a expressar «el més íntim de l'home»; en aquest sentit es convertí en sinònim de «jo». La profecia d'Ezequiel denomina el nou centre de la voluntat del convertit: «Esperit nou» (רוח חדשה) (Ez 11,19; 18,31; 36,26); equipara les locucions: «cor nou» (לב חדש) (Ez 18,31; 36,26) i «cor de carn» (בשר לב) (Ez 11,19; 36,26), amb «esperit nou» (רוח חדשה). És el més íntim, el punt neuràlgic des del qual es pot comprendre el sentit de la vida de la persona: Gn 41,8; Mal 2,15.15.16; Sl 32,2; 106,33; 142,4; 143,4; Dn 2,1.3; 7,15. El «jo» orant: Is 26,9; Sl 31,6; 77,4.7; 143,7; Jb 6,4; 7,11; 17,1.

En definitiva, el Senyor, mitjançant el so de la seva veu, comunica al profeta la seva paraula; però també, sota la metàfora de l'Esperit, provoca que Ezequiel contempli la visió majestuosa de la Glòria de Iahvè. El Senyor, mitjançant el llenguatge performatiu de la seva paraula i el llenguatge capgirador de la visió de la seva Glòria, ha convertit el fill de Buzí en el profeta que anunciarà la voluntat divina entre la comunitat exiliada.

### 2.2.2. La segona experiència: «Vaig contemplar visions divines»

L'expressió posada en llavis d'Ezequiel, «i vaig contemplar visions divines» (וַיִּרְאֶה מְרָאוֹת אֱלֹהִים), comença amb la conjunció «i» (ו) com a prefix del verb «contemplar» (רָאָה). Podem entendre que la conjunció «i» confereix a la frase subordinada l'aspecte de finalitat i no tant el valor consecutiu; així podríem traduir: «A fi que jo contemplàs visions divines.» Des d'aquesta perspectiva, el text emfatitza que és Déu qui ha obert el cel perquè el profeta contempli les visions. Quan conferim a la frase subordinada el sentit de finalitat, subratllem, amb el màxim èmfasi, la primacia de Déu en el procés vocacional del profeta, ja que recalcam que és Déu qui obre el cel perquè el profeta contempli les visions.<sup>37</sup>

La locució «visions divines» (מְרָאוֹת אֱלֹהִים) és una construcció pròpia de la profecia d'Ezequiel, on apareix en tres ocasions.<sup>38</sup> La primera referència acabam de veure-la, figura en el pròleg del llibre (Ez 1,1-3,27); mentre Ezequiel és amb els deportats vora el riu Quebar, diu el profeta: «S'obriren els cels perquè contemplàs visions divines» (Ez 1,1). La segona també situa els esdeveniments a Babilònia; el profeta, assegut a casa seva en companyia dels ancians de Judà, declara: «Es posà sobre mi la mà d'Adonai Iahvè [...] i l'Esperit [...] em conduí a Jerusalem en visions divines» (Ez 8,3). La tercera situa de nou els esdeveniments a Babilònia; diu el profeta: «Es posà sobre mi la mà de Iahvè [...] i en visions divines em traslladà al país d'Israel» (Ez 40,2).<sup>39</sup>

37. Si ens atemem a la percepció consecutiva, el paper prioritari de Déu queda, en la nostra opinió, un poc enfosquit, ja que entendríem que Déu va fer que els cels s'obriessin i, com a conseqüència d'això, Ezequiel hauria contemplat les visions celestes.

38. Convé precisar que la forma מְרָאוֹה, «visió» és poc freqüent; a més de figurar en la profecia d'Ezequiel, també apareix en: Gn 46,2; Nm 12,6; Dn 10,7.7.8.16; 1Sa 3,15; Ex 38,8: «mirall».

39. La profecia també utilitza el terme «visions» (מְרָאוֹת) per a referir-se a altres dues visions d'Ezequiel (Ez 43,3). La primera al·ludeix a l'ocasió en què la glòria de Iahvè abandonà Jerusalem; el qui vingué a destruir la ciutat era l'home vestit de lli a qui li havia dit el Senyor:

Com acabam de veure, el marc de la locució s'esdevé sempre a Babilònia (Ez 1,1; 8,3; 40,2); les dues primeres recurrències (Ez 1,1; 8,3) tenen lloc abans que arribi el fugitiu per a comunicar al profeta la caiguda de Jerusalem (Ez 33,21-22; vegeu 24,25-27), la tercera s'esdevé (Ez 40,2) després de la caiguda de Sió (Ez 33,21-22).

La referència inicial a «les visions divines» (Ez 1,1) refereix la visió mística que tingué Ezequiel en el moment de la seva vocació. Les altres dues al·ludeixen a les ocasions en què l'Esperit el transportà a Jerusalem: la primera mostra l'oprobri de Déu pel pecat del seu poble (Ez 8,3; vegeu 8,6-18: idolatria), la segona refereix l'ocasió en què el profeta contemplà la restauració teocràtica d'Israel, simbolitzada en el temple nou (Ez 40,2; vegeu 40,3-47,23) i en la redistribució del territori judaita (Ez 48,1-35).

En definitiva, les «visions divines» constitueixen l'àmbit místic en què té lloc la vocació d'Ezequiel (Ez 1,1), però les visions també conformen l'experiència teofànica amb què Déu revela al profeta atònit el desgavell del seu poble (Ez 8,3) i li anuncia la reconstrucció de la comunitat israelita entorn de la sacralitat del temple (Ez 40,2). Per tant, l'experiència mística del profeta no es limita al moment de la vocació; abraça també l'època dels temps dificultosos en què contempla el mal que enclou Sió i els temps gloriosos de la futura restauració de la Ciutat Santa.

### 2.3. *El narrador refereix l'experiència mística del profeta: «La paraula de Iahvè vingué a Ezequiel» i «sobre ell (Ezequiel) la mà de Iahvè»*

Encara que la locució «la paraula de Iahvè» és recurrent en la profecia d'Ezequiel (x43), l'expressió «la paraula de Iahvè que vingué a Ezequiel» (היה היה דברייהוה אלייחזקאל) figura tan sols a Ez 1,3.<sup>40</sup> Mitjançant aquesta frase, el narrador, com insinuàvem abans, deriva el contingut de tota la profecia ezequieliana de la fondària de l'experiència mística que embolcallà el profeta en el moment de la seva vocació.

El llibre d'Ezequiel només esmenta en dues ocasions el nom propi del profeta. La primera figura, com constatarem, en el pròleg (Ez 1,3). La segona

---

«Penetra entre les rodes, davall els querubins, i omple els teus punys de carbons encesos, presos d'entre els querubins, i espargeix-los sobre la ciutat» (Ez 10,1-5; vegeu Ez 10,18-19; 11,22-23). La segona es refereix, òbviament, a la visió que tingué Ezequiel junt amb els deportats a la vora del riu Quebar (vegeu Ez 1,1).

40. Ez 1,3 presenta la reduplicació del terme היה, probablement, per un problema de diplografia.



apareix en el vaticini simbòlic de la caiguda imminent de Jerusalem (Ez 24,1-24); reparem-hi.

El Senyor crida el profeta (Ez 24,1-3a) perquè recordi a la comunitat deportada, mitjançant la paràbola de l'olla, la insistència divina per a purificar Jerusalem del rovell del seu pecat (Ez 24,3b-11); el Senyor, dolgut de la contumàcia del poble, jutjarà la ciutat pecadora (Ez 24,12-14). El Senyor anuncia a Ezequiel com llevarà la vida a la seva dona, alhora que li prohibeix el dol per ella (Ez 24,15-17). Al capvespre següent, el profeta constata la mort de la dona; el poble, estranyat pel comportament d'Ezequiel, li demana la raó de la seva conducta (Ez 24,18-19). El profeta, obedient al manament diví, exposa davant el poble expectant el contingut simbòlic de la seva forma de procedir: el Senyor profanarà el Santuari, profanació simbolitzada mitjançant la mort de l'esposa del profeta; mentrestant no caldrà que la nació dugui dol, com tampoc no en va dur Ezequiel per la seva estimada (Ez 24,20-23).

Tot seguit, el Senyor, per mitjà de la veu del profeta, extreu una lliçó moral per al seu poble: «Ezequiel serà per a vosaltres un símbol: exactament com ell ha obrat, heu d'obrar vosaltres quan això succeeixi» (Ez 24,24); la locució temporal «quan això succeeixi» es refereix a la caiguda de Jerusalem. Així com Ezequiel no dugué dol per la dona, tampoc no en duran els deportats per la caiguda de Sió.

No obstant això, hi ha una diferència crucial entre Ezequiel i els desterrats. La situació dolorosa d'Ezequiel, la mort de la dona i la seva actitud posterior, constitueixen un símbol per als exiliats, mentre que la desgràcia de Sió, per la qual els deportats no duran dol, és la conseqüència que deriva del pecat del poble. L'oracle conclou amb una sentència lapidària, diu el Senyor: «Coneixereu (els deportats) que Jo som Adonai Iahvè» (Ez 24,24).

Com acabam de referir, l'episodi relaciona el patronímic «Ezequiel» amb una locució dirigida als exiliats: «Coneixereu (עִד) que Jo som Adonai Iahvè» (Ez 24,24). El relat de la vocació i missió del profeta (Ez 1,1-3,27) conté també l'arrel «conèixer» (עִד): «Ells (els deportats) sabran (עִד) que hi ha hagut entre ells un profeta (Ezequiel)» (Ez 2,5); no hem d'oblidar que en el relat de la vocació i missió del profeta (Ez 1,1-3-27) figura també el patronímic «Ezequiel» (Ez 1,3).

El relat profètic emfatitza en Ez 2,5 que els exiliats, la casa rebel (vegeu Ez 2,5.7; 3,27), tant si escolten com si rebutgen la veu de Déu, a través de les paraules d'Ezequiel (vegeu Ez 2,5.7.11; 3,27), sabran que hi ha hagut entre ells un profeta (Ez 2,5). En definitiva, la predicació fidel i constant de la voluntat divina acredita Ezequiel com a profeta del Senyor.

La profecia subratlla a Ez 24,24 que l'actitud d'Ezequiel després de la mort de la dona constitueix el símbol de la conducta que haurà d'observar



el poble quan tengui notícies de la caiguda de la Ciutat Santa: l'assemblea pecadora no anirà de dol, com tampoc no sortí cap lamentació de la boca d'Ezequiel (Ez 24,24; vegeu 24,15-18). Quina és la raó teològica per la qual el poble no ha de dur dol? Al nostre entendre, hi ha dos motius. Per una part, la desgràcia de Sió no és un esdeveniment inesperat, és la conseqüència del pecat de la nació, tantes vegades anunciat per la proclama profètica (vegeu Ez 4,5.7.8.9.11.21.22.23). Per altra banda, la més important, la desgràcia de Jerusalem, serà l'ocasió en què la ciutat perversa podrà conèixer l'actuació de Déu: «Coneixereu que Jo som Adonai Iahvè» (Ez 24,24).

L'expressió «la mà de Iahvè» designa en el llibre d'Ezequiel l'èxtasi que implica la visió profètica (Ez 1,3; vegeu 3,22; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1);<sup>41</sup> situa la vida del profeta dins l'àmbit immediat de la revelació del Senyor.<sup>42</sup> A tenor del nostre criteri, la frase: «Vingué sobre ell (Ezequiel) la mà de Iahvè» adquireix un matís que revela l'exigència amb què Déu es dirigeix al profeta en quatre llocs (Ez 3,22; 33,22; 37,1; 40,1); d'aquí que puguem intuir que l'ús de la locució en Ez 1,3 reflecteix també la diligència que Déu mostra per a convertir Ezequiel en profeta.<sup>43</sup>

## CONCLUSIÓ

En la nostra opinió, el contingut d'Ez 1,1-3 no constitueix tan sols la introducció al relat de la vocació d'Ezequiel (Ez 1,1-3,21), sinó a tot el llibre d'Ezequiel. El text especifica la situació geogràfica (Babilònia) i temporal (a partir de l'any cinquè de la deportació de Jeconies) on tindrà lloc el ministeri del profeta, alhora que en subratlla la identitat sacerdotal (fill de Buzí, el sacerdot) i especifica que pateix l'exili amb els judaites vora el riu Quebar. Això no obstant, la introducció emfatitza la naturalesa profètica d'Ezequiel, tant des del punt de vista del mateix profeta (Déu va fer que s'obrís el cel perquè contemplàs visions divines) com des de la perspectiva del narrador (Iahvè parlà a Ezequiel i la mà de Iahvè vingué sobre el profeta). El pròleg (Ez 1,1-3) revela que el llibre recull les visions que el Senyor comunicà al profeta perquè les anunciàs, segons que es desprèn del

41. Ez 1,3; 3,22; 37,1; 40,1: יְדִי־יְהוָה; Ez 8,1: יָד אֲדֹנֵי יְהוָה. Ez 1,2; 33,21; 40,1; esmenten expressament el terme: גִּלּוּת.

42. Ez 1,3: el profeta en l'àmbit de la seva vocació; Ez 3,22: quan Déu l'envia a predicar; Ez 8,1: quan ha de contemplar les abominacions de Jerusalem; Ez 33,22: quan el Senyor li ha retornat la paraula; Ez 37,1: a la visió dels ossos; 40,1: la visió del futur de Jerusalem.

43. Cal pensar que el narrador entén que Iahvè transforma Ezequiel en profeta en el mateix moment en què li parla (דָּבַר, sentit performatiu), és a dir, en l'ocasió en què es revela; en definitiva «דְּבַר־יְהוָה» constitueix l'expressió del pensament i de la voluntat de Iahvè.

contingut del cos del llibre, al poble deportat; de forma expressa la profecia ezequieliana assenyala que el missatge del Senyor proclamat pel profeta és el contingut del rotlo que el Senyor l'obliga a menjar-se (Ez 3,1), escrit que exposa la voluntat del Senyor a favor del poble deportat.

Francesc RAMIS DARDER  
Eusebi Estada, 29, 3r 1a  
07004 Palma  
MAJORCA (Spain)

(acabat en data 14.11.2009)

## Summary

It is our opinion that the content of Ezek. 1.1-3 does not just stand as the introduction to the account of Ezekiel's calling (Ezek. 1.1-3.21), but to the whole of the book of Ezekiel. The text makes clear the geographical (Babylon) and temporal (from the fifth year of the deportation of Jehoiachin) circumstances in which the prophet's ministry will take place, at the same time as underlining his priestly identity (he is the son of Buzi the priest) and specifying his shared suffering of the exile with the Jews beyond the Chebar river. That said, the introduction emphasizes the prophetic nature of Ezekiel, from the point of view of the prophet himself (God made the heavens open so that he could see divine visions) as also from the perspective of the narrator (Yahweh spoke to Ezekiel and the hand of Yahweh came upon the prophet). The prologue (Ezek. 1.1-3) reveals that the book gathers together visions that the Lord gave to the prophet so that he would communicate them, as will be learnt from the body of the book, to the people in exile; the prophecies of Ezekiel explicitly state that the message of the Lord proclaimed by the prophet corresponds to the content of the scroll that the Lord makes him eat (Ezek. 3.1), in which the purpose of the Lord for his deported people is written.